
Theologia magistra philosophiae.

Un ejemplo: la lectura teológica de la naturaleza y el naturalismo filosófico en el siglo XII

Theologia magistra philosophia. An example: Theological readings of nature and philosophical naturalism in the 12th century

MANUEL LÁZARO

Instituto Teológico de Cáceres (UPSA)
Universidade Catolica Portuguesa-CR Porto
4169-005 Porto (Portugal)
mpulido@porto.ucp.pt

Abstract: The present article presents the possibility of a dialogical and fruitful relation between philosophy and theology, over and against criticisms of Christian thought that have arisen in some postmodern antihumanist circles. It intends to show that theology acts as “magistra” for philosophy in a Socratic sense: it helps to form the philosopher’s soul in a Socratic manner. This historic-doctrinal reality can be traced in a number of topics in the history of philosophy, which are in dialogue with realities that have arisen from revelation, such as the theology of creation, sacramental theology or the dogma of incarnation. In particular, the contribution of theology to philosophy concerning the study of “nature” in the 12th century is presented as an example.

Keywords: Posthumanism, philosophy, theology, nature, natural philosophy.

Resumen: El presente artículo presenta la hipótesis de una relación dialogada y fecunda entre la filosofía y la teología, ante la situación de cierto descrédito de la tradición del pensamiento cristiano operado por cierto pensamiento postmoderno antihumanista. Se trata de mostrar como la teología ha actuado como ‘magistra’ de la filosofía en el sentido socrático: ayudando de forma mayéutica al alma del filósofo. Esta realidad histórico-doctrinal se puede rastrear en no pocos tópicos de la filosofía a través de su historia, que tienen como interlocutor las realidades nacidas de la Revelación como la teología de la creación, la teología sacramental o el dogma de la Encarnación. En concreto se presenta como ejemplo la aportación que la teología ha hecho a la filosofía a partir de la reflexión sobre la “naturaleza” en el siglo XII.

Palabras clave: Posthumanismo, filosofía, teología, naturaleza, filosofía natural.

RECIBIDO: OCTUBRE DE 2013 / ACEPTADO: ABRIL DE 2014

1. LO QUE LA TEOLOGÍA APORTA A LA FILOSOFÍA: HISTORIA Y ACTUALIDAD

Peter Sloterdijk en su célebre disputa con J. Habermas criticaba lo que consideraba un mundo en decadencia entendido como un globo suspendido en un mecanismo ciego de auto-conservación, vertebrado en torno a la huida¹. Una relación perversa entre la arquitectura y el lenguaje que ha empujado el pensamiento hasta el suelo impidiendo su libertad de movimiento. El cristianismo junto al marxismo, existencialismo u otras variantes del humanismo constituiría una serie de fundamentalismos filosóficos en los que la necesidad de mantener unas definiciones sólidas e incontrovertibles impiden que se dude de los conceptos que presuponen. La metafísica es la extensión de la perversión, pues genera la sensación del vacío e impone la necesidad de cubrirlo con la emergencia del sujeto.

Toda metafísica es teocéntrica (pone a Dios en el centro). Para el pensamiento teocéntrico, el hombre sólo es importante en tanto que recipiente de la perfección, del mismo modo que el sol necesita la luna para poder ejercer su reinado (metáfora muy utilizada durante la Edad Media). “A ningún teólogo clásico, precisó Peter Sloterdijk, se le hubiera ocurrido colocar al ser humano en el centro del mundo, porque para ellos ese espacio estaba atravesado por la obra de una inteligencia tras-humana (dios o los dioses), externa, que lo veía y lo comprendía todo”. El optimismo teocéntrico de la Edad Media se basaba en la certeza de que se podía hacer una extrapolación entre la inteligencia humana (capaz de manejar los asuntos de la tierra) y la divina (capaz de extenderse hacia el infinito y comprenderlo todo)².

1. P. SLOTERDIJK, *El pensador en escena. El Materialismo de Nietzsche* (Editorial Pre-Textos, Valencia, 2000) 12.

2. Dr. Adolfo Vásquez Rocca - PUCV - Universidad Andrés Bello. Informe de la Conferencia “El post-humanismo: sus fuentes teológicas, sus medios técnicos” de Peter Sloterdijk en el Aula del Rectorado de la Universidad Internacional de Andalucía, el 9 de mayo de 2003. En <http://www.observacionesfilosoficas.net/posthumanismo.html#sdfootnote1anc>. Consultado el 9 de octubre de 2012.

Traigo a la memoria estas palabras de la filosofía actual como síntoma de una mirada en la que se olvida, o se interpreta, quizás demasiado a-históricamente, que efectivamente, la filosofía que tenemos y que hemos construido en Occidente le debe mucho al cristianismo como religión no del Uno, como el filósofo alemán —y no es novedad— interpreta (aunque si bien empujado por cierta filosofía fenomenológica), sino del *acontecimiento*, del encuentro de cada hombre (y aquí no esencializamos *a priori*) con el Misterio encarnado en el *Logos* y expresado por el *logos*.

Tras las afirmaciones de la nueva antropología enfrentada de diversas formas al humanismo, lo expresado por el filósofo alemán no es sino un episodio más de esa supuesta “eterna lucha” entre la fe y la razón que hoy en día sigue recreándose y es que la implicación y apertura de los conceptos teológicos en el quehacer filosófico no significa que estos hayan sido bien acogidos, al contrario. Existen reticencias especialmente en las ópticas más cercanas y sensibles a la elaboración metafísica, de modo singular en la fenomenología, en lo que algunos —como Dominique Janicaud— denominaron en la década de los noventa del siglo pasado en tono denunciador: *El giro teológico de la fenomenología francesa*³, que se refiere de forma significativa a las investigaciones desde la óptica fenomenológica de autores galos como Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste, Michel Henry, Jean-Luc Marion y Jean-François Courtine, entre otros.

Se abrió así un debate contemporáneo que nos interesa señalar brevemente simplemente para poner sobre la mesa que la cuestión de la teología sigue siendo una pregunta abierta en muchos frentes. La cuestión de fondo sigue siendo, desde una perspectiva histórica, el olvido del reconocimiento de la potencialidad filosófica de los conceptos teológicos y la disolución de los mismos por parte de la filosofía bien en la nada (especialmente en los sistemas antimetafísicos), bien en la miopía sobre el *logos* de la teológica, es decir, en la insoportable reducción de la razón y la manifestación del *logos* que la filosofía presenta y que se expresa en la distinción heideggeriana

3. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Éditions de L'Éclat, Paris, 1991).

—recordada por Jean-Luc Marion— entre Teología como hecho de fe y Teología como reflexión filosófica⁴.

Esta crítica implica una cuestión que puede aparecer en el tratamiento sistemático-doctrinal de la filosofía en su historia, pero que es más problemática desde una óptica histórica de la filosofía. La denuncia clásica de la ontoteología formulada desde la primera óptica (la sistemático-doctrinal) subraya la utilización de la reflexión teológica en filosofía como privadora de la desvelación del ser. El “Dios como... (absoluto, bien, verdad...)” fija el ser desde la existencia en un modelo consolidado a nivel conceptual y fisicalista, de forma que violenta la conceptualización al imponer un *topos* en la caracterización del ser en cuanto ente. Por otra parte, no solo fija al ser en su entidad, sino que también ocultaría así la experiencia de fe de una teología del acercamiento a Dios.

Esta crítica, aceptada por la filosofía francesa, en primer lugar, muestra quiebras desde la perspectiva de la historia de la filosofía y el tratamiento dinámico de los conceptos filosóficos. En segundo lugar, aún aceptada, no impide lo que aquí queremos señalar y es que la teología ha proyectado su potencia de racionalidad a la filosofía (sea para bien, sea para mal —valoración que dependerá de lo que entendamos por “filosofía”—). En tercer lugar, ha provocado una reacción en ciertos autores franceses lectores de Heidegger y en la órbita de la fenomenología (esa criticada por otros fenomenólogos) que han intentado dar una vuelta a la consideración de la metafísica volcándose hacia la radicalidad del fenómeno y olvidando una óptica idolátrica de Dios, en palabras del citado Jean-Luc Marion.

La Teología del ser de Dios y de las cuestiones concomitantes en las esferas de la explicación clásica, que desde la causalidad y otras realidades fueron criticadas por la peculiar óptica heideggeriana, se tornan ahora “presencia” y “donación” ante el espíritu en la *epojé* del fenómeno. Curiosamente una forma que no deja de ser tradicional y de estar vinculada a lo que habremos de mencionar sobre la *causa-*

4. J.-L. MARION, *God Without Being*, traducción al inglés de T. A. Carlson (Chicago University Press, Chicago, 1991) 61-62; edición española: *Dios sin el ser* (Ellago Ediciones, Barcelona, 2010).

lidad existencial nacida de la esfera de la teología negativa y que tiene en Escoto Eriúgena la referencia histórica occidental.

La citada crítica de Peter Sloterdijk orientada en cierta forma al humanismo realizado en el pensamiento Occidental, quizás más dirigida a una forma de humanismo teológico basado en la “distancia” de la vida cotidiana del hombre, es decir, en una lectura fenomenológica de la realidad teológica que cuestiona otras formas de aperturas filosóficas a la vida humana como “dándose”, es un síntoma del olvido de la aportación de la reflexión teológica a la construcción conceptual de la filosofía. Queremos mostrar con un ejemplo traído desde la reflexión de la historia de la filosofía medieval, que existe una efectiva relación del cristianismo con la filosofía en la construcción del humanismo en particular, y de la propia filosofía, en general a través de diversos temas de estudio, en este caso de la reflexión teológico-filosófica sobre la naturaleza. De esta forma queremos expresar no solo la importancia del diálogo entre fe y razón, y la importancia del logos filosófico en la construcción teológica y en la inteligencia de la fe. Queremos señalar la importancia del logos teológico en la construcción del logos filosófico analizando históricamente, en el caso que nos ocupa la influencia y repercusión que ha ejercido la teología en la visión filosófica de la naturaleza (específicamente nos referiremos al siglo XII).

No queremos negar el protagonismo de la razón dentro del análisis (por ejemplo, como esta es necesaria para la fe, o la capacidad de la fe para expresarse en términos racionales, o la convergencia de ambas en una sabiduría...), queremos subrayar que el lógico protagonismo metodológico no conlleva ni implica que la razón sea superior a la fe, sino que la relación ancilar (en el sentido de instrumental) de la filosofía respecto de la teología y su posterior emancipación en el sujeto en sí, no impide una concordancia en el objeto e incluso una complementariedad. Y siendo muy pertinentes estas reflexiones sobre la relación razón y fe (filosofía y teología), así como sobre la proyección de la razón en el discurso teológico, nosotros queremos señalar otra direccionalidad, de modo que rubriquemos, o al menos no olvidemos, que en la historia del pensamiento occidental es la fe la que alimentó, iluminó, sugirió y ayudó a construir muchos de los conceptos filosóficos que han constituido y construido su tradición, no tanto fijando y delimitando lo que

es, cuanto ayudando a realizar una constante reflexión referenciada de lo que el hombre va buscando desde su razón.

Es en este sentido en el que nosotros queremos señalar que la teología ha actuado, al menos, como *Magistra* de la filosofía en el sentido del “maestro” socrático: ayudando de forma mayéutica al alma del filósofo, a la filosofía pensada a pensar desde sí. Esta realidad histórico-doctrinal se puede rastrear en no pocos tópicos de la filosofía a través de su historia. Realidades nacidas de la Revelación como la Teología de la creación, la Teología sacramental o el dogma de la Encarnación... han sido y aún son auténticos catalizadores en la profundización de conceptos filosóficos de gran magnitud y, lo que es más importante, generan el debate y constituyen una referencia dialógica, pues son ocasión de construcción racional y, en ello, filosófica, más allá de los resultados. Aún cuando en perspectiva doctrinal, o especulativa, en la intemperie de la contemporaneidad, la filosofía anduviera conscientemente ajena a la realidad conceptual de las realidades teológicas, inconscientemente el sendero por el que discurre ha sido delimitado por estas íntimas cuestiones teológicas, tanto en su construcción histórica, como en su inspiración actual, aunque solo fuera para potenciar la pretendida enajenación teológica consciente.

De este modo queremos señalar que si bien, con frecuencia, nos vemos impelidos a desarrollar un intento de justificación del *Logos* teológico, a partir del *Logos* que podríamos llamar filosófico, como si fuera algo totalmente ajeno y distinto, o en la búsqueda de ganar para la causa de la credibilidad teológica una esfera de racionalidad filosófica, la verdad es que la filosofía es deudora de los conceptos teológicos, de sus cuestiones y cuestionamientos antropológicos, metafísicos y epistemológicos. Resumiendo: saber teología ayuda para ser un buen filósofo y es un gran instrumento en manos del historiador de la filosofía, especialmente medieval, pues nos lleva al cuestionamiento perpetuo por su potencialidad especulativa, bien porque el objeto de su estudio es un hecho constatable en la realidad humana que se da y constatable en hechos dados bajo formas positivas (como la Revelación), bien porque en cuanto que la filosofía es la reflexión en el camino de la desvelación y proceso (del ser o de la razón o de la existencia, o de la vacuidad...), es decir, en cuanto que es historia del pensamiento, no se puede comprender la filosofía sin

entender su historia y no se puede entender la historia de la filosofía occidental en su intensidad sin atender a la teología.

2. HACIA LA COMPRENSIÓN DEL UNIVERSO DE LA NATURALEZA EN EL SIGLO XII. CREACIONISMO Y TEOLOGÍA SIMBÓLICA

Cuando reparamos en la cuestión sobre la naturaleza a partir del pensamiento cristiano occidental, especialmente en la especulación teológica, es lugar común señalar el aspecto creacionista de la naturaleza⁵. La creación *ab nihilo* constituye una referencia constante a una causa anterior que colma la naturaleza en su horizonte metafísico y en su carga óntica. La naturaleza griega entendida desde los parámetros del dinamismo ordenado, es decir, de un movimiento continuo que el *logos* puede descifrar y que queda referido en los términos de *physis* y *arché*, constituye un primer lugar de confrontación racional en el que el talento griego se evidencia en la construcción de teorías científicas a partir de la deducción y la especulación; en la introducción de problemas y solución de los mismos a través de modelos que compensaban en cierta forma la escasez de la experimentación sistemática y el peso de la observación en su teorización de la naturaleza. De esta forma tenemos que se confirma la evidencia del *logos* a la hora de explicar la *physis* desde la filosofía. La naturaleza objeto de esta reflexión aparece como una unidad. De la naturaleza como unidad cabe observar la lógica de su dinamismo, pero la naturaleza que no puede ser diseccionada ni distorsionada, sin embargo, está compuesta en la realidad por las cosas naturales. La física griega, que con frecuencia descuida la experimentación y la observación, obvia la naturaleza intrínseca a las cosas de la naturaleza, si bien las cosas de la naturaleza tienen y son naturales, tienen dinamismo, son, en efecto, naturaleza⁶.

Teniendo en cuenta la naturaleza como unidad, ella constituye el principio de la propia reflexión filosófica. En este nivel de reflexión

5. Cf. L. A. AGUIRRE, *La noción cristiana de creación y la filosofía griega: de Étienne Gilson a Giovanni Reale* (Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998).

6. S. SAMBURSKY, *El mundo físico de los griegos* (Alianza editorial, Madrid, 2011) 16. (original: *The Physical World of the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, London, 1956).

sobre la naturaleza, la introducción del cristianismo supuso una novedad en cuanto a que la especulación teológica implica una prioridad, una instancia previa, toda vez que todo ha sido creado por Dios. Este es el conocido aspecto creacionista de la naturaleza. La naturaleza implica una fuerte y auténtica realidad según el inicio del libro del Génesis (1,1)⁷. Las consecuencias del creacionismo atañen a varios niveles de profundización y de carga semántica de la propia naturaleza.

Efectivamente, la naturaleza creada por Dios adquiere para el *logos* teológico, basado en la hermenéutica del *Logos* creador, una unidad no solo subjetivo-especulativa (que era en cierta forma la del filósofo que se enfrentaba a la naturaleza y al cosmos al que él mismo pertenecía y del cual era un todo, a veces como microcosmos), sino que además es alteridad objetiva. El mundo tiene una realidad Otra que es mayor y a la que queda referida. Ello supone, en la intervención del relato bíblico geniasico, que su referencia se hace en virtud de un *eidos* especial. No se trata solo de una imagen insustancial, sino de una imagen esencial aunque contingente, limitada y con posibilidad metafísica, si bien no ontológica, de semejanza. Esta particularidad de la Naturaleza no se da repentinamente, sino en una graduación que tiene como fin una llamada personal, indi-

-
7. La bibliografía es extraordinariamente rica en lo que respecta a la lectura del inicio del relato bíblico del Génesis y su importancia exegética para una comprensión del mismo en su contexto histórico y bíblico. Señalamos algunas obras sobre su exégesis y significación debido a la extraordinaria importancia de este pasaje: B. T. ARNOLD, *Encountering the Book of Genesis* (Baker, Grand Rapids, 1998); D. ATKINSON, *The Message of Genesis 1-11: the Dawn of Creation* (InterVarsity Press, Leicester, 1990); P. AUFFRET, *L'ouvrage qu'il avait fait. Etude structurale de Gen 1 à 2,4*, "Southwestern Journal of Theology" 14 (2000) 28-55; P. BEAUCHAMP, *Création et séparation : étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (Les Éditions du Cerf, Paris, 2005) (ed. original 1969); D. CARR, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Westminster John Knox Press, Louisville, Ky, 1996); U. CASSUTO, *From Adam to Noah: A Commentary on the Book of Genesis I-VI* (Magnes, Jerusalem, ³1978); ID., *A Commentary on the Book of Genesis* (Magnes, Jerusalem, 1989); F. CASTEL, *Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis* (Verbo Divino, Estella, 1987); J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio. Estudio de Gn 1, 1-2, 3* (La Aurora, Buenos Aires, 1974); I. HART, *Genesis 1:1-2:3 as a Prologue to the Book of Genesis*, "Tyndale Bulletin" 46 (1995) 315-336; G. VON RAD, *El libro del Génesis* (Sígueme, Salamanca, ³1988); A. SOGGIN, *Genesis*, 2. vols. (Marietti, Genova, 1991); E. A. SPEISER, *Genesis* (Doubleday, Garden City, N. Y., 1964); C. WESTERMANN, *Genesis 1-11* (BK I/1) (Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, ²1976).

vidualizada: el mundo se hace en diversos días, en diversos órdenes, en especies, para terminar en la creación de un hombre y una mujer y, más tarde, en la constitución, en los avatares del tiempo, de la llamada a un pueblo, donde Dios llama constantemente a personas concretas (patriarcas, profetas, reyes). La unidad de la naturaleza y sus características se dan en las cosas individualizadas, por lo que las cosas que tienen naturaleza ocupan un lugar importante en la forma de entender la propia naturaleza, que teniendo unidad han sido creadas en su diversidad y, que finalmente, en y por el hombre, reciben un nombre. Más aún, el ser humano entiende esa naturaleza y lo entiende en su diversidad. He ahí el poder de poner nombre a cada una de las cosas creadas (Gn 2,20). En este sentido, la teología profundiza las cosas de la naturaleza. La *physis*, el dinamismo de la naturaleza, no se explica tanto en sí mismo, cuanto en su eje vertical: el dinamismo de Dios Uno hacia la naturaleza como múltiple creado; y en su eje horizontal, la naturaleza en su sentido griego de movimiento en cuanto evolución del tiempo creado por Dios, como lugar de despliegue de su naturaleza.

La naturaleza griega amplía sus horizontes de profundidad semántica más allá de la naturaleza en su unidad y en las *cosas de la naturaleza*. De esta forma, *la naturaleza de las cosas* adquiere un significado más profundo, o, al menos, una hermenéutica más amplia de lo establecido por el atomismo⁸. Dicha hermenéutica, especialmente simbólica, tenía en la filosofía de origen platónico⁹, en sus desarrollos grecorromanos de la Antigüedad Tardía, una etimología doctrinal que es transmitida y conceptualizada en primera instancia para el cristianismo por autores como Calcidio (s. IV)¹⁰,

8. TITUS LUCRETUS CARUS, *De Rerum Natura Libri Sex*, 3 vols., ed., trad. y comm. C. Bailey (Oxford University Press, Oxford, 1947). Cf. G. CAMPBELL, *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De Rerum Natura Book Five Lines 772-1104* (Oxford University Press, Oxford, 2003).

9. Sobre la relación entre neoplatonismo y cristianismo cf. F. X. MARTIN, J. A. RICHMOND (eds.), *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara* (Catholic University of America Press, Washington, 1991); T. FINAN, V. TWOMEY (eds.), *The Relationship Between Neoplatonism and Christianity* (Four Courts Press, Dublin, 1992).

10. Sobre el comentario de Calcidio después realizaremos una nota. Sobre su filosofía cf. J. DEN BOEFT, *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources* (Brill, Leiden, 1970).

Macrobio (s. IV)¹¹ y Mario Victorino (†363)¹² y que se amplían en forma teológica a través de san Agustín (354-430)¹³, Boecio (480-ca. 525)¹⁴, Casiodoro (ca. 485-ca. 580)¹⁵, san Isidoro de Sevilla (ca. 556-636)¹⁶, el Pseudo Dionisio Areopagita (s. V)¹⁷, Rabano Mauro

11. Cf. J. FLAMANT, *Macrobie et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle* (Brill, Leiden, 1977); E. SYSKA, *Studien zur Theologie im ersten Buch der Saturnalien des Ambrosius Theodosius Macrobius* (Teubner, Stuttgart, 1993); P. BRUGISSER, *Macrobius*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 23 (Hiersemann, Stuttgart, 2010) 831-856. Sobre la lectura medieval de Macrobio: A. HÜTTIG, *Macrobius im Mittelalter. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Commentarii in Somnium Scipionis* (Peter Lang, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris, 1990).
12. Cf. un estudio general en P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres* (Études Augustiniennes, Paris, 1971). Resulta interesante el análisis de la repercusión metafísico-existencial de su cristología en V. CARRAUD, *L'invention de l'existence. Note sur la christologie de Marius Victorinus*, "Quaestio" 3 (2005) 3-25.
13. Es imposible reducir una bibliografía agustiniana. Remitimos al trabajo de R. LAZCANO, *Bibliografía de San Agustín en lengua española (1502-2006)* (Editorial Revista Agustiniana, Madrid, 2007).
14. De los múltiples trabajos, podemos señalar los estudios generales de M. GIBSON (ed.), *Boethius. His Life, Thought and Influence* (Blackwell, Oxford, 1981) y J. MARENBOON, *Boethius* (Oxford University Press, New York, 2002); ID. (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius* (Cambridge University Press, Cambridge 2009). Respecto a los aspectos semánticos y simbólicos cf. L. M. DE RIJK, *On Boethius' Notion of Being. A Chapter of Boethian Semantics*, en N. KRETZMANN (ed.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy* (Kluwer, Dordrecht – Boston – London, 1988) 1-29. Sobre la lectura de Boecio en la Edad Media: N. KAYLO, P. E. PHILLIPS (eds.), *A Companion to Boethius in the Middle Ages* (Brill, Leiden, 2010).
15. Algunos trabajos sobre este importante autor de la transición al medioevo cf. J. J. O'DONNELL, *Cassiodorus* (University of California Press, Berkeley, CA, 1979); M. VITIello, *Il principe, il filosofo, il guerriero: lineamenti di pensiero politico nell'Italia ostrogota* (Steiner, Stuttgart, 2006); F. CARDINI, *Cassiodoro il Grande. Roma, i barbari e il monachesimo* (Jaca Book, Milano, 2009).
16. Cf. J. FONTAINE, *Isidoro de Sevilla: génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos* (Brepols, Turnhout, 2000) (trad. española en Madrid, Encuentro 2002); J. HENDERSON, *The Medieval World of Isidore of Seville: Truth from Words* (Cambridge University Press, Cambridge, 2007).
17. De este autor contamos, por su importancia, con abundante literatura. Un semblante general de su pensamiento lo podemos hallar en: R. ROQUES, *L'univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Aubier Paris, 1954; reimp. Cerf, Paris, 1983); A. LOUTH, *Denys, the Areopagite* (Morehouse-Barlow, Wilton, CT 1989); y K. CORRIGAN, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism* (Purdue University Press, West Lafayette, IN 2004). Sobre el simbolismo no podemos olvidar el trabajo siempre actual a pesar del tiempo de R. ROQUES, *Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys*, "Bulletin de l'association Guillaume Budé" 1 (1957) 97-112, al que podemos añadir por su peculiar perspectiva P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984). Sobre la recepción medieval de este importante autor, aparte del célebre trabajo H.

(ca. 780-856)¹⁸, y Juan Escoto Eriúgena o Erígena (810-877)¹⁹ penetrando así en lo que conocemos como Edad Media. A través de estos autores se configura una caracterización de la *teología de la imagen* y la *metafísica del símbolo* que se retroalimentaban de forma eficaz por los diversos meandros de la especulación, y en la que la naturaleza de las cosas se muestra de forma unitaria en las cosas que suponen la creación de Dios.

Teología de la imagen y metafísica del símbolo profundizan el carácter unitario de la naturaleza en la referencia a su propia esencia natural. Las cosas naturales, y en ello la naturaleza, muestran en su carácter semántico, en su forma, en su ser cosas creadas y naturales, su verdadera esencia metafísica dominadas por ser un modo, junto a la Escritura, de la *manifestación* de Dios. La Edad Media conoce en Juan Escoto Eriúgena el autor, que realizando una síntesis del pensamiento griego y las concepciones de los occidentales, mejor retrata la naturaleza como *teofanía* en una síntesis de la lectura especialmente del Pseudo-Dionisio²⁰. La naturaleza se descubre como discurso *apofántico*²¹.

F. DONDAINE, *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIIIe siècle* (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1953); y una actualización de la importancia en este siglo con L.M. HARRINGTON, *A Thirteenth-Century Textbook of Mystical Theology at the University of Paris* (Peeters, Leuven, 2004). Podemos citar entre otros: Y. DE ANDIA, *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* (Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997), y la obra colectiva T. BOIADJIEV, G. KAPRIEV, A. SPEER (eds.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter* (Brepols, Turnhout, 2000).

18. Cf. H.-J. KOTZUR (ed.), *Rabanus Maurus: Auf den Spuren eines karolingischen Gelehrten* (Philipp von Zabern, Mainz, 2006) y el estudio con una completa bibliografía de M.-A. ARIS, S. BULLIDO (eds.), *Hrabanus Maurus in Fulda. Mit einer Hrabanus Maurus-Bibliographie (1979-2009)* (Josef Knecht, Frankfurt am Main, 2010).
19. Cf. J. J. O'MEARA, *Eriugena* (Clarendon Press, Oxford, 1988). Una completa bibliografía disponible en el website: *Bibliography on the Philosophical Work of Eriugena*: First Part: A – J, disponible en <http://www.ontology.co/biblio/eriugena-biblio-one.htm>; Second Part: K – Z, disponible en <http://www.ontology.co/biblio/eriugena-biblio-two.htm>.
20. S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* (Brill, Leiden, 1978).
21. IOHANNES SCOTUS ERIGENA, *Peri Physeon Merismou Id Est De Divisione Naturae Libri Quinque*, lib. II, 4, PL 122, col. 633A-633B. Traducción española: *Sobre las naturalezas (Periphyseôn)*, introd. y not. L. VELÁZQUEZ, trad. P. ARIAS, L. VELÁZQUEZ (Eunsa, Pamplona, 2007) 328-329. También: *Liber tertius* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 16, Brepols, Turnhout, 1999). La referencia del pasaje a san Agustín pertenece a *De genesi ad litteram*, lib. IV, cap. IV, PL 34, col. 300.

Esta visión apofántica permite la *epistrophé*, la *resolución*, mediante un razonamiento que parte de los argumentos naturales para trascender las realidades sensibles hasta llegar al conocimiento puro de las realidades espirituales. Dos realidades se imponen. Una resurrección de la dinámica del movimiento de los seres (creador) en una lectura diversa de la dupla griega *proodós* y *epistrophé*, bajo la mirada de la naturaleza en su unidad; y la imposición de los símbolos presentes en las realidades de la naturaleza.

3. TEOLOGÍA CREACIONISTA EN LA NATURALEZA FILOSÓFICA EN EL SIGLO XII

La Escuela de Chartres fija su atención sobre el mundo, a partir de la base de la recuperación del estudio del texto y la doctrina platónica del *Timeo*, especialmente mediante la recuperación de la versión de Calcidio²², que proporciona en palabras de Guillermo de Conches (ca. 1080 - ca.1150) “un perfecto conocimiento de la filosofía”²³, y del relato genésico, de modo que el interés centrado en Dios gira hacia el cosmos. Dos relatos de origen, dos génesis del orden natural que explican el mundo como *opus naturae* y *opus creatoris*, respectivamente²⁴. La mirada de la pirámide metafísica (*Opifex* y *Nous*) no focaliza el lugar de llegada del camino de especulación del Pseudo-Dionisio y de Escoto Eriúgena hacia el infinito creador de Dios, sino que dirige su atención al centro

22. CALCIDIUS, *Timaeus a Calcidio Translatum Commentarioque Instructum*, ed. J.H. WASZINK (Brill, London-Leiden, 1975; 1962). Sobre la lectura medieval de Calcidio cf. P.E. DUTTON, *Medieval Approaches to Calcidius*, en G. J. REYDAMS-SCHILS (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind 2003) 183-205; P. DRONKE, *The Spell of Calcidius. Platonic concepts and images in the Medieval West* (Edizioni del Galluzzo, Fidenze, 2008).

23. GULIELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, ed. de É. JEAUNEAU (Vrin, Paris, 1965) 60. Cf. T. RICKLIN, *Calcidius bei Bernhard von Chartres und Wilhelm von Conches*, “Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 67 (2000) 119-141.

24. Un problema que conlleva cuestiones sobre la compatibilidad del pensamiento platónico en el *Timeo* y el relato del Génesis más allá del siglo XII y que hoy sigue alimentando la cuestión sobre el creacionismo en el modelo evolucionista actual. Cf. J.J. PELIKAN, *What has Athens to do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint* (The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1997).

cosmológico, donde se realiza una unión de materia y forma²⁵. Un interés antropológico que no nace de la casualidad y que conoce en la recuperación del estudio de Nemesio de Emesa (s. V), a partir de la traducción de la obra *De natura hominis* (*Peri physeos anthropou*) en la Escuela médica de Salerno a cargo de Alfano de Salerno (ca. 1020-1085) y un siglo más tarde vertida de nuevo por Burgundio de Pisa (ca. 1100-1193), un punto de apoyo paradigmático del contexto cultural que se conjuga en el siglo XII²⁶.

Cosmología y antropología modifican la perspectiva hermenéutica y en ello la racionalidad. La teología ha presentado una naturaleza en dinamismo, una posibilidad de considerar las cosas de la naturaleza en su realidad (aunque sea contingente, icónica, y simbólica), en movimiento de pluralidad de seres y ello desde esquemas no exentos de razón, porque eso es la teología, el entendimiento de los presupuestos de la fe y las verdades reveladas de forma racional. Ello ha retroalimentado a la filosofía que, maestra en las artes de la razón, se dispone preparada a profundizar en lo que la teología, a su vez, le ha dado. Con nuevas fuentes (la recuperación del *Timeo*) y nuevos objetivos (el despliegue de la idea de naturaleza, del significado y posibilidad hermenéutica de la misma,

25. Una consecuencia en cierta forma lógica, toda vez que, como ha señalado algunos autores, la obra del *Timeo* tiene en sí una teología que va más allá de una mitología par al ciudad ideal o una teoría de las formas, sino que se trata de un tratamiento de Dios como Nous, fuente del orden racional de las almas y de los cuerpos naturales, S. MENN, *Plato on God as Nous* (Southern Illinois University Press, Carbondale, IL, 1995; reimp. St. Augustine's Press, 2002). Cf. R. MOHR, *God and Forms in Plato* (Parmenides Publishing, Las Vegas, 2006).

26. Edición de Alfano: NEMESIUS, *Peri Physeos Anthropou Liber a N. Alfano Archiepiscopo Salerni in Latinum translatus*, ed. C. BURKHARDT (Teubner, Leipzig, 1917); ID., *De natura hominis*, ed. M. MORANI (Teubner, Leipzig, 1987); trad. inglesa *On the Nature of Man*, trad. P. VAN DER EIJK, R.W. SHARPLES (Liverpool University Press, Liverpool, 2008). Sobre Nemesio de Emesa cf. A. SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa* (La Garangola, Padova, 1974); A. KALLIS, *Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa* (Aschendorff, Münster, 1978). La traducción de Burgundio de Pisa en Nemesius, *De natura hominis* trad. Burgundius Pisanus, ed. crítica, introd. G. VERBEKE, J. R. MONCHO (Brill, Leiden, 1975). Sobre Burgundio cf. P. CLASSEN, *Burgundio von Pisa Richter-Gesandter-Übersetzer*, (Carl Winter-Universitätsverlag, Heidelberg, 1974). Sobre este tema cf. J. P. BARRAGÁN, *Problemas de traducción de un texto científico griego en el occidente medieval: El «Peri fuseos anthropou» de Nemesio de Emesa*, "Minerva" 19 (2006) 297-308.

de un dinamismo y de una posibilidad de metafísica y física de las cosas naturales), la razón impone su arquitectura del saber²⁷.

El reflejo de la nueva organización y esquema sapiencial se opera en la organización curricular, donde ampliada la posibilidad de estudio de la naturaleza, se precisa una orientación metodológica innovadora, una renovada forma de ejercer las habilidades racionales al estudio de tal objeto. La razón lógico-dialéctica se aplica a las técnicas exegéticas, y la demostración amplía su horizonte práctico a la comprensión de la naturaleza física de las *cosas de la naturaleza*. De esta forma, la dinámica existente entre el vértice superior del orden de la naturaleza y la naturaleza queda reforzado, pero variando su estructura lógica, la metafísica de orientación neoplatónica va siendo interpretada mediante un pensamiento deductivo de procedimiento silogístico. El ejemplarismo de las ideas divinas implica un dinamismo de procedimiento causal y argumentación dialéctica que provoca que la razón profundice en la fecundidad y necesidad de la naturaleza, en una secuencia de las causas segundas que modifica profundamente, como señala el profesor Álvarez Turienzo, el concepto agustiniano.

La naturaleza se presenta desde la necesidad y reclama unas armas racionales y las autonomía de sus facultades. Este es el espíritu de las palabras de Adelardo de Bath (ca. 1080-ca. 1150) cuando reclama que el hombre utilice la razón, invitando a que “siga la ciencia humana en cuanto sea posible, de modo que donde haya dificultad recurra a Dios”²⁸. De hecho es preciso, seguirá afirmando, volver a la razón para que no tengamos que reconocer nuestra ignorancia. La instancia racional enfrentada al nuevo esquema desde el ejemplarismo renovado provoca “un mundo que tiene consistencia hacia dentro, del que pueden seguirse las vicisitudes sin recurso a ninguna

27. Sobre la importancia y significación de los comentarios en la interacción con el pensamiento de la naturaleza en la filosofía y la exégesis bíblica cf. P. ADAMSON, H. BALTUSSEN, M. W. F. STONE (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, 2 vols. (Institute of Classical Studies, London, 2004).

28. A. BATHENSIS, *Quaestiones naturales* en Adelard of Bath, *Conversations with His Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science and On Birds*, CH. BURNETT (ed. and trad.) con la colaboración de I. RONCA – P. MANTAS – B. VAN DEN ABEELE (Cambridge University Press, Cambridge 1999). Cf. P. MANTAS, *Adelardo de Bath (ca. 1080-ca. 1150)* (Ediciones del Orto, Madrid, 1998).

acción o poder exterior, ya que los sujetos que tienen una esencia en su poder, tienen también en su poder la capacidad de auto-despliegue y causación propia”²⁹. Juan de Salisbury (1115-1180) afirmará en el *Entético* bajo la forma de verso que:

El conocimiento de la realidad mueve con fuerza a los filósofos agudos, para poder contemplar lo verdadero en su propia fuente. La fuente de la verdad, la idea de bien, hace que cada cosa sea lo que es, según la condición de su género. De esta fuente brotan las causas de las cosas, y todo responde a sus causas por la ley establecida. La ley es la sucesión de las causas: la naturaleza creada produce los efectos asimilándolos a las causas; el sumo poder dispone la sucesión de las causas en forma de número, peso y medida; y todo lo que la razón de este poder estableció desde la eternidad con su mano generosa, sucede en los momentos establecidos. La sucesión de las causas se llama “naturaleza”; de ella este mundo sensible recibe su ser...³⁰.

No se niega la trascendencia del Dios origen de la creación, pero Él, desde la visión platónica, se erige como *artífice*, más que como *creador*. Y ello no solo afecta a la posición de la naturaleza en cuanto que creada a imagen y semejanza, sino que afecta a la teología de la naturaleza, puesto que compromete la propia *creatio ex nihilo* toda vez que la naturaleza apunta consecuentemente a una existencia eterna. Los teólogos de Chartres, entre otros, no pueden obviar el problema planteado, la respuesta a la pregunta pasa por el hecho de que Dios se convierta en forma de las cosas. La solución a esta cuestión precisa de la formalización de las ideas ejemplares en Dios al modo helenístico en cuanto que Él mismo es la *forma essendi* (Teo-

29. S. ÁLVAREZ TURIENZO, *La transformación del concepto de naturaleza en el siglo XII*, “Ciudad de Dios” (1963) 540-541.

30. J. SARESBERIENSIS, *Entético*, vv. 595-619, PL 199, 978B-C. Traducción de C. Raña, “*Natura optima parens*”. *La naturaleza en el siglo XII*, “Revista Española de Filosofía Medieval” 16 (2009) 53.

dorico de Chartres, †1150³¹) o la *forma pura* (Gilberto Porretano, 1070-1154³²); pero la solución conlleva a un cierto panteísmo que también plantea sus problemas teológicos, amén de una variedad de principios nacidos del análisis no reductivo de la naturaleza metafísica de la realidad. Estas dos dificultades se dejan ver en Hugo de San Víctor (ca. 1096-1141) cuando afirma que:

Los teólogos de hoy se diferencian de los filósofos en este punto, que los filósofos reducen Dios a su papel de artífice, y, por lo tanto, presentan tres principios: Dios, la materia y la idea arquetípica; los teólogos sin embargo proponen un único principio, es Dios, y solo Dios³³.

Ciertamente, Hugo de San Víctor conoce perfectamente la teorización platónica; pero advierte una diferencia entre la explicación racional y dialéctica de la naturaleza expuesta al modo filosófico. En este último, Dios es una causa primera en cuanto *artífice*, cuasi demiúrgico, de la naturaleza, llevada así por el dinamismo de una lógica aplicada a una teoría de la emanación (que se afecta desde las procesiones intra y extratrinitarias) que llevará a la protesta de san Bernardo. Frente a ello existe una lógica teológica donde el neoplatonismo presenta, también filosóficamente, al Dios creador como un único *arjé*, construido desde la metafísica simbólica, en el que la emanación parte de una arquitectura de la gracia, el *bonum diffusivum sui*. En realidad se contraponen dos visiones del término dialéctica, al modo platónico-aristotélico por un lado; al modo neoplatónico por el otro. La exigencia de la razón empujada por la filosofía afecta a la teología en un cierto racionalismo teológico. Y es que al

31. Cf. A. SPEER, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer scientia naturalis im 12. Jahrhundert* (Brill, Leiden – New York, 1995) 222-288.

32. Cf. J. JOLIVET, A. DE LIBERA (eds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains* (Bibliopolis, Napoli, 1987).

33. H. DE S. VICTORE, *Adnotationes Elucidatoriae in Pentateuchon*, IV, PL 175, col. 33B. Sobre este autor podemos ver una bibliografía hasta la mitad del siglo pasado en R. BARON, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor* (Lethielleux, Paris, 1957) 231-263. Una visión general en J. EHLERS, *Hugo von St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts* (Steiner, Wiesbaden, 1973); D. POIREL, *Hugues de Saint-Victor* (Cerf, Paris, 1998).

ya mencionado grupo de teólogos, en torno a Chartres, aunque no exclusivamente (Adelardo de Bath, por ejemplo), que operan una lectura platónica desde la traducción del *Timeo* de Calcidio, hay que añadir que, concomitante a esto y en continua retroalimentación, se opera la recepción cada vez más copiosa a finales del siglo XI³⁴ y el siglo XII del *corpus* aristotélico de la mano de la afluencia, especialmente en la península Ibérica y en la Italia meridional, de textos de ciencia helenística y árabe y, en ello, de una dialéctica y forma racional de la *logica nova* que, hemos visto, se refleja, sin duda, en esta conceptualización de la filosofía natural. Junto a autores como Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.), Ptolomeo (ca. 100-ca. 175), Galeno (ca. 130-ca. 200), al-Kindi (801-873), al-Farabi (872-950) y Avicena (Ibn Sina, ca. 980-1037) se le suman textos alquímicos, mágicos y eremíticos. De esta forma el objeto “naturaleza” y la metodología racional van configurando un auténtico naturalismo filosófico, una ciencia natural, donde los *libri naturales* de Aristóteles ganarán poco a poco su lugar en el *curriculum* escolar, como se refrendará en la enseñanza universitaria del siglo XIII. Las cosas de la naturaleza se tratan en su racionalidad, constituyendo un *corpus* propio de filosofía natural, al albur de estas nuevas fuentes: cosmología junto a astronomía, psicología, estudio de plantas y animales, teoría de los

34. Este proceso hace referencia al autor citado con anterioridad (cf. nota 26), el obispo Alfano de Salerno. A finales del siglo XI podemos situar algunos autores especialmente en el entorno de la escuela salernitana que desde un acercamiento médico contribuyen a la introducción de textos aristotélicos relativos a la naturaleza. Es el caso de la labor traductora del obispo benedictino de Salerno, Alfano. Su traducción del *De natura hominis* —una obra de Nemesio de Émesa en el que discute las concepciones de Platón, Aristóteles, Epicuro, la filosofía estoica, la medicina galénica y del peripatético Aecio, Ammonio, Plotino, Porfirio, Jámblico entre otros—, ayudó al conocimiento de la psicología aristotélica, pues Nemesio sigue en su obra las nociones sobre las facultades del alma y la libertad de elección de Aristóteles. Además Alfano, alienta el trabajo de Constantino el Africano (1017–1087) quien que traduce al latín las obras de la medicina greco-árabe (destaca el *Liber Pantegni* y la *Isagoge* de Hunayn). Este impulso traductor es vital para la creación de la citada escuela médica salernitana y para la implantación de la obra médica aristotélica, especialmente a partir de Urso de Salerno en el siglo XII. Cf. A. LENTINI, *Sul viaggio costantinopolitano di Gisulfo di Salerno con l'arcivescovo Alfano*, en CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO (ed.), *Atti del III Congresso di studi sull'Alto Medioevo (Benevento-Montevergine-Salerno-Amalfi, 14-18 ottobre 1956)*, (Presso la Sede del Centro di Studi, Spoleto, 1959) 437-443.

elementos de la física inorgánica, y medicina, se presentan al lado del conocimiento propio y básico de quien estudia la teología, el de las *artes liberales*.

Los diferentes retos planteados por las traducciones y los trabajos de los eruditos y traductores como Burgundio de Pisa, Jacobo de Venecia († después de 1147)³⁵, y Aristipo de Palermo (Enrico Aristippo, ca. 1110-1162)³⁶ por citar algunos eruditos italianos, o el caso prematuro de Pedro Alfonso (Moshé Sefardí, ca. 1062-ca. 1140)³⁷ y Hermann de Carintia (ca. 1100-ca. 1160)³⁸ en el Aragón peninsular, se presentan a los teólogos en el siglo XII. Precisamente no podemos pasar por alto el enorme (e innovador) esfuerzo realizado en la Corona de Castilla, especialmente en la Sede de Toledo. Un signo de “las raíces hispánicas de la actividad científica desarrollada en la Corona de Castilla”³⁹ que perdurará durante el siglo XIII especialmente en la corte alfonsí⁴⁰. La labor traductora de textos de los *libros naturales* de Aristóteles realizada por eruditos italianos ya citados en Toledo se verá reforzada por la actividad del arcediano Domingo Gundisalvo⁴¹ y del canónigo

35. Cf. L. MINIO-PALUELLO, *Iacobus Veneticus Grecus: Canonist and Translator of Aristotle*, “Traditio” 8 (1952) 265-304.

36. Cf. D. MACRIS, *Enrico Aristippo fra Bizantini e Normanni*, “Quaderni Sibirerensi” 7 (2005) 43-46.

37. Cf. M. J. LACARRA, *Pedro Alfonso, puente entre oriente y occidente*, en G. FATÁS (dir.), *Aragón en el mundo* (Caja de Ahorros de la Inmaculada, Zaragoza, 1988) 73-82; M. J. LACARRA, *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca* (Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1996).

38. M. ALONSO, *Hermann de Carintia. De essentiis* (Universidad Pontificia Comillas, Santander, 1946); Š. DADIAE, *Herman Dalmatin* (Školska knjiga, Zagreb, 1996). Sobre su labor traductora: C. BURNETT, *Arabic into Latin in 12th Century Spain: the Work of Hermann of Carinthia*, “Mitellateinisches Jahrbuch” 13 (1978) 100-134.

39. L. GARCÍA, *Naturaleza y ciencia en la Castilla del siglo XIII. Los orígenes de una tradición: Los studia franciscano y dominico de Santiago de Compostela (1222-1230)*, “Arbor” abril-mayo (1996) 73.

40. Cf. E. BENITO, Alfonso X el Sabio y la ciudad de Toledo, en J.C. DE MIGUEL, Á. MUÑOZ, C. SEGURA (eds.), *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época*. Actas del Congreso Internacional (Sociedad Española de Estudios Medievales, Madrid, 1989) 251-257.

41. Existe abundante literatura, señalamos algunas obras. Cf. A. FIDORA, M.J. SOTO, “Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?": algunas observaciones sobre un reciente artículo de adeline Rucquoi, “Estudios eclesiásticos”, 76 (2001) 467-473; A. FIDORA, *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert* (Akademie

Gerardo de Cremona⁴². Sin poder entrar en detalles, simplemente quisiera señalar que el trabajo de estos dos autores no se reduce a la divulgación de la ciencia aristotélica por medio de la traducción, sino que, especialmente en el caso del primero, se trata de ofrecer una contribución sistemática a partir de la elaboración de una síntesis en la que se introdujeron las aportaciones del *corpus* cristiano, de modo que pudiera crear “una filosofía natural *cristiana*”⁴³, como puede ya verse en el *De processione mundi*⁴⁴. Se trata, pues de desafíos que tienen como protagonista la mirada a la naturaleza y como consecuencia la opción por un tipo de racionalidad y la posición en el esquema creacionista y en su propia comprensión de misterio de Dios. La relación entre teología y filosofía en virtud del estudio de la naturaleza y su método propio y adecuado provoca diversas reacciones y lecturas⁴⁵.

Una de ellas tiene que ver con una forma de escribir: la utilización de la poesía. No es una casualidad la utilización de este método teológico. El uso de una forma de escribir implica una forma de expresar, una forma de pensar, una utilización de la razón, una hermenéutica de la realidad, un esquema del mundo, y, en fin, una apuesta por la arquitectónica del saber. La Escuela de Chartres va inoculando la idea de que la naturaleza es una unidad orgánica, or-

Verlag, Berlin, 2003). ID., *Domingo Gundisalvo y el resurgimiento epistemológico de la filosofía aristotélica*, “Anuario de Historia de la Iglesia” 12 (2004) 363-370.

42. Cf. P. PIZZAMIGLIO (ed.), *Gerardo da Cremona* (Libreria del Convegno, Cremona, 1992); J. BORDAT, *Gerhard von Cremona*, en *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 27 (Bautz, Nordhausen, 2007) 531-533; A. LO BELLO (ed.), *Gerard of Cremona's translation of the commentary of Al-Nayrizi on Book I of Euclid's Elements of geometry: with an introductory account of the twenty-two early extant Arabic manuscripts of the Elements* (Brill, Leiden, 2003).

43. CH. BURNETT, *Filosofía natural, secretos y magia*, en L. GARCÍA (dir.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla. I Edad Media* (Consejería de Educación y Cultura. Junta de Castilla y León, Salamanca, 2002) 111. Cf. M. BRASA, *Métodos y cuestiones filosóficas en la Escuela de Traductores de Toledo*, “Revista española de filosofía medieval” 4 (1997) 35-50.

44. D. GUNDISSALINUS, *De Processione mundi* en G. BÜLOW (ed.), (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 4/2-3, Aschendorff, Münster-in-W, 1925). Ed. española C. ALONSO DEL REAL, M.J. SOTO, *De processione mundi: estudio y edición crítica del trabajo de Domingo Gundisalvo* (Eunsa, Pamplona, 1999).

45. D. SCHIOPETTO, *Capitolo quinto. Dal laboratorio delle arti: la nuova organizzazione del sapere e il pensiero teologico*, en G. D'ONOFRIO (dir.), *Storia della Teologia nel Medioevo. II. La grande fioritura* (Piemme, Casale Monferrato, AL, 1996) 211.

denada por leyes que podemos comprender con los instrumentos adecuados y que en su interior actúan fuerzas y causas de principios, con ello la realidad de las cosas de la naturaleza parecen imponerse a la metafísica simbólica y la teología de la imagen. Frente a ello, la reacción aparece, en cierta forma, de la mano de Alano de Lille (ca. 1125–1202) y la teología poética de Bernardo Silvestre (s. XII). Su objetivo en parte es articular el *liber naturae* con el *liber Scripturae* de una forma orgánica. Desactivar una forma de pensamiento que incorpora una interpretación del relato del Génesis alternativo desde el campo de la física. El propio Teodorico de Chartres señala en *De sex dierum operibus* la necesidad de añadir una lectura nueva al sentido simbólico y alegórico del relato etiológico, añadiendo la pertinencia de un sentido literal de la Escritura, donde “a los seis días de la creación se viene a sustituir así el momento sucesivo de un proceso físico dominado por el fuego y el calor” desde la formación de los cuerpos celestes al nacimiento de los seres vivos, como recuerda Tullio Gregory⁴⁶.

Pero la modificación de posiciones, sin embargo, no es ajena al diálogo establecido ya por los pensadores de Chartres. Así, en el microcosmos humano, como señala Bernardo Silvestre en su poema cósmico *Cosmographia o De mundi universitate seu Megacosmus et Microcosmus*⁴⁷, la naturaleza se racionaliza y el símbolo queda centrado en el hombre. El *Omnis mundi creatura* de Alano de Lille recoge en sus famosos versos la simbología del mundo vista desde los ojos de la existencia contingente del ser humano:

Toda realidad mundana,
es para nosotros como un libro, como una pintura,
y también como un espejo

46. T. GREGORY, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale* (Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 2007) 19. Cf. T. CHARTRENSIS, *Tratado de la obra de los seis días (Tractatus de sex dierum operibus)*, estudio de E. REINHARDT, preám. filológico, M. P. GARCÍA (trad. y com.) (Eunsa, Pamplona, 2007).

47. B. SILVESTRIS, *De Mundi Universitate libri Duo, sive Megacosmus et Microcosmus*, C. S. BARACH, J. WROBEL (ed.) (Wagner'shen Universitaets-Buchhanlung, Innsbruck 1876). Traducción francesa: *Cosmographie*, introd., trad. et not. por M. LEMOINE (Cerf, Paris 1998).

Es un fiel símbolo
de nuestra vida, de nuestra muerte,
de nuestra condición, de nuestro destino⁴⁸.

En principio pudiera pensarse que Alain de Lille rescata el pensamiento patrístico poniendo en valor la naturaleza como libro donde el hombre puede encontrar el instrumento intelectual, no solo racional de salvación. Una metáfora que expresa la relación analógica de semejanza entre libro y naturaleza, libro y salvación. El libro de la naturaleza (*liber naturae*) se entiende y lee como el libro salvífico (*liber Scripturae*) al ser, en realidad, el libro de las creaturas (*liber creaturarum*). Siendo esto verdad, sin embargo, Alano opera en sus versos un giro propio ya del siglo XII, toda vez que las cosas de la naturaleza (*Omnis mundi creatura*) como referencia simbólica, apuntan a algo que la trascienden, pero su cosmos referente pasa por el microcosmos del hombre de quien son fieles signos. El creacionismo teológico cristiano ha proporcionado una hermenéutica del símbolo para interpretar la naturaleza creada en un movimiento de sucesión, donde el hombre es el vértice del mismo y en el que el naturalismo filosófico de origen platónico ha sabido leer en clave antropológica y cosmológica. La naturaleza se humaniza y el hombre se naturaliza. Y Guillermo de Saint-Thierry (1075-1148) advierte frente a esto que la creación del hombre no es solo filosófica o física, sino conforme a la creación de Dios, no de la Naturaleza⁴⁹.

El siglo XII se constituye en el siglo de la naturaleza y de la metodología adecuada para la misma. La riqueza semántica que le confiere el contexto de la racionalidad filosófica a la teología ayuda a ampliar el desarrollo sintáctico (es decir su expresión racional filosófica y teológica), en una interacción que provocó una nueva lectura de la impronta creacionista teológica. Se trata de una lectura naturalista de la naturaleza creada que trastoca la propia antropología y

48. El texto en latín posee gran belleza y fuerza: “Omnis mundi creatura, / quasi liber, et pictura / nobis est, et speculum; / nostrae vitae, nostrae mortis, / nostri status, nostrae sortis / fidele signaculum”. ALANUS DE INSULIS, *Omnis mundi creatura*, PL 221, col. 579A-B.

49. Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture. Seconde partie II* (Aubier, Paris, 1964) 159.

la hermenéutica simbólica. La naturaleza amplía así su horizonte de significación, como señalaba el propio Hugo de San Víctor al afirmar los principios de los filósofos, aquella concepción enseñada en su siglo, y que él explica desde tres sentidos de la naturaleza: por un lado, el arquetipo original de todas las cosas que reside en la mente divina etiología de todas las cosas por la que reciben el ser concreto: *Natura est quae unicuique rei suum esse tribuit* (la naturaleza es lo que confiere su ser a cada cosa); por otro lado, la naturaleza queda definida como *unamquamque rem informans, propria differentia dicitur* (la naturaleza se dice la característica propia, que determina a cada cosa) por lo que indica el ser propio de cada cosa; por último, la naturaleza puede especificarse como *ignis artifex ex quadam vi procedens in res sensibiles procreandas* (un fuego creador procedente de cierta fuerza, para producir las cosas sensibles)⁵⁰.

* * *

La posición de Hugo de San Víctor es paradigmática de lo que nosotros queremos aquí señalar: la permanente interrelación existente entre filosofía y teología en un enriquecimiento mutuo, en un ejercicio de diálogo permanente en lo común del *logos* y en lo específico de su exploración. Hugo de San Víctor pretende, así, una lectura teológica de la realidad natural, pero no puede olvidar la filosofía natural. La teología como *magistra* de la filosofía enriquece y ensancha la especificidad de su *logos* y de esa forma amplía el abordaje del objeto estudiado. En este caso, la naturaleza amplía su dimensión sensible en la conjunción de su significación simbólica y su realidad. En el siglo XIII, signo y realidad se expresarán en la expresividad creatural como *símbolo* y *quidditas*. El Victorino ya lo expresa en la realidad antropológica al considerar el hombre “como el principal *sacramentum* de la existencia y la sapiencia cristiana”. La teología ha ganado en la acción de la realidad, la significación y la acción de la gracia; la filosofía se enriquece de las necesidades de comprensión teológica. Si el hombre es sacramento de contemplación, es porque

50. H. DE S. VICTORE, *Didascalion*, lib I, XI, PL 176, col. 748C-749A.

existe una realidad sacramental que lo alimenta. La filosofía racional ya señalaba en boca de Adelardo que estudiando atentamente las circunstancias, los efectos no maravillarían al filósofo (“Observa atentamente, añade las circunstancias, antepón las causas, y no te sorprenderás de los efectos”)⁵¹. Pero cuando el efecto es el de la gracia que siempre maravilla, exige una precisión, un mayor y un cuidado detenimiento en el estudio atento de las circunstancias: la presencia de la *res* y el *signum*. Junto a la naturaleza creada, la naturaleza sacramental es otro camino de ida y vuelta entre la naturaleza teológica y el naturalismo filosófico que ahora solo señalamos.

Teología y filosofía se enriquecen mutuamente, se trata de una retroalimentación crítica mutua, en un siglo en cambio, donde el hombre de ciudad impone su recuperada razón técnica alimentando un microcosmos humanizado en el espacio modificado por su mano⁵²; donde la herejía está presente y genera a la vez un cuidado en las afirmaciones y una exigencia racional para combatirla, con el sufrimiento añadido no pocas veces de un horizonte nuevo de fuentes; donde el mundo de lo simbólico no se olvida, sin poder ya significar de la misma forma, ya que los caminos de ida y de vuelta modifican el sendero y porque de hecho, como señala Michel Pastoureau, “en la simbología medieval, en efecto, jamás nada se elimina por completo: por el contrario, todo se superpone en una multitud de estratos que se van entremezclando a lo largo de los siglos y para el historiador resultan difíciles de desentrañar”⁵³. La *theologia magistra philosophiae*, acompañante que nutre el diálogo socrático en el que la palabra profética y la palabra filosófica se fundan en la construcción de la filosofía occidental.

51. “Propius intueri, circumstantias adde, causas prepone, et effectum non mirabere”. A. BATHENSIS, *Quaestiones naturales*, 4, 64, BURNETT (ed.) 204.

52. Cf. J. ORTEGA, *El microcosmos humanizado: los núcleos urbanos y las comunicaciones*, en L. GARCÍA (dir.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la corona de Castilla. Edad Media 1* (Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y cultura, Salamanca, 2002) 275.

53. M. PASTOUREAU, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental* (Katz, Buenos Aires, 2006) 24; original francés: *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental* (Seuil, Paris, 2004).